چراغِ روشنِ خاموشی

فلسفهٔ سکوت در *مثنوی معنوی* مولوی

مصطفی ملکیان

پیشکش به پیشگاه دکتر محمّد علی موحّد
جلوه‌گاه فرهنگ و فرزانگی

○ مولانا جلال الدّین بلخی قونوی بیش از ۵۰۰ غزل، از تقریباً ۳۲۳۰ غزل *دیوان شمس* خود، را با عبارت «خاموش» یا تعبیری به همین مضمون به پایان می‌برد. این امر «برخی از محققّان را به اظهار این رأی سَوْق داده است که [مولانا جلال الدّین] رومی به "خاموش" تخلّص می کرده است.»[(۱)] مثلاً، بدیع الزّمان فروزانفر، پس از اینکه می گوید: «یکی از دوستان دانشمند مؤلّف عقیده دارد که تخلّص مولوی خاموش بوده زیرا در خاتمهٔ اکثر غزل‌ها این کلمه را به طریق اشارت و تلمیح گنجانیده است»[(۲)]، سخن آن «دوست دانشمند» را، که، به تصریح خود وی، الفت اصفهانی بوده است «که از افاضل عصرند و سال‌ها در طریق تصوّف قدم زده‌اند»[(۳)]، ردّ نمی کند، و این عدم ردّ را چه بسا بتوان به معنای قبول گرفت. امّا، چنان‌که ویلیام چیتیک نیز، به حقّ، می گوید، «ساختار

دستوری و سیاق بسیاری از این موارد [که عبارت «خاموش» یا تعبیری به همین مضمون در آنها آمده است] نشان می‌دهند که این رأی نمی‌تواند درست باشد. از این گذشته، رومی صدها غزل دیگر را با عباراتی مشابه، مانند "بس کن"، پایان می‌دهد. توضیح منطقی‌تری برای اینکه به چه جهت رومی واژهٔ "خاموش" را این همه به‌کار می گیرد این است که وی محاسن خاموشی را درک می کرده و ارج می‌نهاده است و خوش می‌داشته که، به مثابهٔ تدبیری درخور برای ختم غزل، خاموشی را بستاید».(۴)

برای تأیید گفتهٔ چیتیک، دقّت در ابیات پایانی ۵۰ غزل نخست *دیوان شمس* کفایت می‌کند: در ابیات پایانی ۳۱ غزل، عبارت «خاموش» یا تعبیری به همین مضمون اصلاً به کار نرفته است. در ابیات پایانی ۱۰ غزل، «خاموش» یا «خمش» به کار رفته است. امّا ساختار دستوری و سیاق نشان می‌دهند که این دو لفظ، به هیچ روی، تخلّص نمی‌توانند بود:

- خامُش که بَس مُستَعْجِلَم، رفتم سوی پایِ عَلَم

کاغذ بِنِه، بِشْکَن قَلَم، ساقی دَرآمد، الصَّلا (غزل ۱)

- اِستحاق شو در نَحرِ ما، خاموش شو در بَحرِ ما

تا نَشْکَنَد کَشتّی تو، در گنگِ ما، در گنگِ ما (غزل ٦)

- با عقلِ خود گر جُفتَمی، من گفتنی‌ها گفتمی

خاموش کُن تا نشنود این قِصّه را بادِ هوا (غزل ۸)

- خاموش کُن آخر دَمی، دستور بودی گفتمی

سرّی که نَفْکَندهست کَس، درگوشِ اِخْوانِ صَفا (غزل ۱۱)

– خـامُش کـه این گفتـارِ ما، می‌پَرَّد از اسـرارِ مـا
تا گـوید او کـه گفتِ او هرگـز بِنَنْمایَد قَفـا (غزل ۲۱)

– خاموشْ کامْشب مَطْبَخی، شاه است از فَرُّخ رُخی
ایـن نادره که می‌پَزَد حَلْـوایِ ما حَلْـوایِ ما (غزل ۳۱)

– خامـوش کُنْ پَرده مَـدَر، سَغْراقِ خامـوشان بِخور
سَتّـار شو، سَتّار شو، خو گـیر از حِلْمِ خـدا (غزل ۳٤)

– مـن خَمُشَم خسته گِلو، عـارفِ گـوینده! بگـو
زان که تو داوودْ دَمی، من چو کُهَم، رفته زِ جا (غزل ۳۸)

– شـاد هَمـی بـاش و تُرُش، آب بِگردان و خَمُش
بـاز کُـن از گـردنِ خَـر مَـشْغَـلهٔ زَنْگُـلـه را (غزل ٤۰)

– بَهرِ خـدای را خَمُش، خویِ سکـوت را مَکُش
چون که عَصیـده می‌رَسَد، کوتَه کُن قصیده را
مُفْتَـعِلُـنَ مَفـاعِـلُن مُفْتَـعِلُـن مَفـاعِـلُن
دَر مَگُشـا و کَم نمـا گُلشَـنِ نـو رسیـده را (غزل ٤٦)

در ابیات پایانی ۹ غزل، عباراتی مشابه به‌کار رفته‌اند که در مقام ستایش خاموشی یا امر به خاموشی‌اند:

– دیگر نخواهم زد نَفَس، این بیت را می‌گوی و بس
بُگْـداخت جانَم زیـن هَوَس، اَرْفُقْ بِنـا یا رَبَّنـا (غزل ۵)

– ای شَمسِ تبـریزی بگـو سِرِّ شَهـانِ شـاه‌خو
بی‌حرف و صوت و رنگ و بو، بی‌شَمس کِی تابَد ضیا (غزل ۱۳)

- رفتم به وادیِّ دِگر، باقی تو فرما ای پدر
مَر صابران را می‌رَسان، هر دَم سَلامی نو زِ ما (غزل ۲۰)

- مُسْتَفْعِلُن مُسْتَفْعِلُن مُسْتَفْعِلُن مُسْتَفْعِلُن
بابُ الْبَیانِ مُغْلَقٌ، قُلْ: صَمْتُنا أوْلی بِنا (غزل ۲۸)

- بَربَنْد لَب همچون صَدَف، مَستی؟مَیا در پیشِ صَف
تا باز آیند این طَرَف اَز غَیْب هُشیارانِ ما (غزل ۳۰)

- بَس بُوَد ای ناطِقِ جان، چند از این گفتِ زبان
چند زنی طَبْلِ بَیان، بی‌دَم و گفتار بیا (غزل ۳۶)

- این تَن اگر کَم تَنَدی، راهِ دِلَم کَم زَنَدی
راه شُدی تا نَبُدی این همه گُفتار مرا (غزل ۳۷)

- اسبِ سُخَن بیش مَران، در رَه جان گَرد مَکُن
گرچه که خود سُرمهٔ جان آمد آن گَرد مرا (غزل ۴۳)

- بَسته کُنم من این دو لَب، تا که چراغِ روز و شب
هم به زَبانهٔ زبان، گوید قِصّه با شما (غزل ۴۵)(۵)

اکنون که دانسته شد که مولانا صِرْفاً برای ستایشگری از خاموشی، در ابیات پایانی بسیاری از غزل‌هایش، از عبارت «خاموش» یا «خمش» یا تعابیر دیگری به همین مضمون بهره جُسته است، جای این پرسش‌ها است که: کدام‌اند آن «محاسن خاموشی» که مولانا آنها را «درک می‌کرده و ارج می‌نهاده است»؟ چرا مولانا این همه «خوش می‌داشته که ... خاموشی

را بستاید»؟ در این نوشته، نگارنده می‌کوشد تا بضاعت مُزجاة و مایهٔ اندک خود را در کارِ پاسخگویی به این پرسش‌ها کند و اگر به پاسخ درست نمی‌رسد، باری، در جهت آن چند گامی بپیماید و راهی بپوید.

۱. پیش از پرداختن به پاسخگویی، ذکر سه نکته سودمند است:

۱-۱. خاموشی، که یکی از بزرگ‌ترین فضائل از یادرفته در روزگار ما است، سخت مورد تأیید و محلّ تأکید ادیان و مذاهب، مسالک و مشارب عرفانی، سنّت‌ها و مکتب‌های اخلاقی، و روان‌شناسان و انسان‌شناسان ژرف‌کاو و تیزبین بوده است. از این رو، طبعاً، بخش چشمگیری از آنچه مولانا در باب فضیلت خاموشی و فوائد آن می‌گوید نه فقط مقبول پیشینیان اوست، بلکه تکرار سخنان آنان است. بنابراین، آنچه، در این نوشته، به مولانا نسبت داده می‌شود آرائی است که وی آنها را قبول دارد، اعمّ از اینکه حاصل ابداع و ابتکار خود او باشند یا از دیگران اخذ و اقتباس شده باشند.

۱-۲. چنان‌که مولینوس[1]، کشیش و عارف اسپانیایی (۹۷ – حدود ۱۶۴۰ یا: ۹۶-۱۶۲۸)، تصریح کرده است، سه مرتبهٔ خاموشی را از یکدیگر تمیز می‌توان داد: خاموشی دهان یا زبان، یعنی پرهیز از سخن گفتن؛ خاموشی ذهن، یعنی خاموش ساختن پُرگویی‌های دو قوّهٔ حافظه و تخیّل، و خاموشی اراده، یعنی آرام کردن آوای تمنّا و ندای نفرت و، به تعبیر دقیق‌تر، جلوگیری از آمد و شد و تاخت و تاز احساسات و عواطف و هیجانات.(۶)

این سه مرتبهٔ خاموشی از قدیم‌الأیّام بازشناسی شده بوده‌اند. نیز، از همان روزگار باستان، مکشوف شده بوده است که: اوّلاً: هر یک از این سه مرتبه بسی آسان‌تر از مرتبهٔ بعدی است، و ثانیاً: هر یک از اینها مقدّمهٔ گریزناپذیر مرتبهٔ پسین است. به عبارت دیگر، در عین حال که «اجتناب از

---

1. Miguel de Molinos

سخن لغو دشوار است؛ خاموش ساختن ورّاجی‌های حافظه و تخیّل بسیار دشوارتر است؛ دشوارتر از همه آرام کردن آوای تمنّا و ندای نفرت در ساحت اراده است»(۷)؛ و، افزون بر این، تا خاموشی زبان حاصل نشود خاموشی ذهن حاصل‌شدنی نیست، و تا خاموشی ذهن تحقّق نپذیرد خاموشی اراده تحقّق‌پذیر نتواند بود.

امّا، در این نوشته، آنچه موضوع سخن است فقط خاموشی زبان است و دو مرتبهٔ دیگر خاموشی، علی‌رغم اهمّیّت عظیم و انکار ناپذیری که دارند و با اینکه محلّ توجّه و اهتمام بلیغ مولانا نیز بوده‌اند، از شمول موضوع سخن بیرون می‌مانند. بنابراین، از این پس، جز در صورتی که تصریح به خلاف شود، مراد از «خاموشی» خاموشی زبان خواهد بود.

۱-۳. درست به همان نحو که «خاموشی» و معادل‌های آن در همهٔ زبان‌های دنیا فقط به صورت سَلْبی، یعنی از راه تقابلشان با گفتار یا هیاهو، تعریف شدنی‌اند، و، مثلاً، در تعریفشان باید گفت: «خودداری یا پرهیز از گفتار یا هیاهو»، فضیلت بودن یا ضرورت داشتن خاموشی نیز از رهگذر رذیلت بودن یا ضَرَر داشتن گفتار یا هیاهو تبیین یا اثبات می‌شود؛ بدین معنا که، در همهٔ آثار و مکتوباتی که در مقام تبیین یا اثبات منافع و ثمرات خاموشی بوده‌اند، این کار از طریق نشان دادنِ مضارّ و لَطَماتِ سخن انجام یافته است.

اینکه از زیان‌های سخن سودهای خاموشی را نتیجه بگیریم منطقاً اشکالی ندارد، امّا مشروط به اینکه از دو امر غفلت نکنیم یا تغافل نورزیم: الف) از اینکه سخن واقعاً زیان‌هایی دارد — که از آنها به عنوان مقدماتی در جهت تبیین یا اثبات سودهای خاموشی استفاده می‌کنیم- نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ سودی ندارد. ب) از اینکه خاموشی واقعاً سودهایی دارد — که آنها را از مقدّماتی حاوی زیان‌های سخن استنتاج می‌کنیم- نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ زیانی ندارد. بنابراین، وقتی که سیر

استدلالی‌ای که در آن، برای تبیین یا اثبات سودهای خاموشی، به زیان‌های واقعی سخن توسّل جسته‌ایم به پایان آید، به اینجا رسیده‌ایم که سخن یقیناً زیان‌هایی دارد ولی احتمالاً سودی / سودهایی نیز دارد و خاموشی یقیناً سودهایی دارد ولی احتمالاً زیانی / زیان‌هایی نیز دارد. در این حال، اگر سود/ سودهای احتمالی سخن یقینی شود/ شوند و / یا زیان/ زیان‌های احتمالی خاموشی یقینی شود/ شوند کسانی که به خاموشی توصیه و بر آن تأکید می‌کنند باید نشان دهند که مجموع زیان‌های سخن بیشتر از مجموع سودهای آن است و/ یا مجموع سودهای خاموشی بیشتر از مجموع زیان‌های آن است. کسانی که خاموشی را یکی از فضائل آدمی و یکی از ضروریّات حیات انسانی می‌دانند بر آن‌اند که به نشان دادن آنچه گفته شد توفیق یافته‌اند.

به هر تقدیر، در این نوشته نیز محاسن خاموشی از راه ارائهٔ معایب سخن تبیین یا اثبات می‌شوند و از همین رو، پیش از هر چیز، پرداختن به کارهایی که آدمی در حین سخن گفتن و به وساطت سخن گفتن انجام می‌دهد لازم است تا، پس از آن، نوبت به نقد و ارزیابی آن کارها، از نظرگاه کسانی که خاموشی را فضیلت می‌دانند، برسد و، از رهگذر ارزش داوری منفی در باب آنها، زمینهٔ ارزش‌داوری مثبت راجع به خاموشی فراهم آید.

۲. آدمی با گفتار چه کارهایی انجام می‌دهد؟در پاسخ به این پرسش، متعرّض آراء فیلسوفانی که به جوابگویی به این سؤال پرداخته‌اند- مانند جرج بارکلی[1]، اسقف و فیلسوف ایرلندی (۱۷۵۳ – ۱۶۸۵)، لودویگ ویتگنشتاین[2]، فیلسوف اتریشی‌تبار انگلیسی (۱۹۵۱-۱۸۸۹)، و حتی جان آستین[3]، فیلسوف انگلیسی (۶۰-۱۹۱۱)، که نظریّه‌پرداز افعال گفتاری

1. George Berkeley
2. Ludwig Wittgenstein
3. John Austin

است، و جان سرْل[1]، فیلسوف امریکایی (متولّد ۱۹۳۲)، که روایتش از نظریّهٔ افعال گفتاری پخته‌ترین و پذیرفتنی‌ترین روایت این نظریّه است- نمی‌شویم و فقط به رأیی عطف توجّه می‌کنیم که، در عین سادگی و زودیابی، دور از صواب نیست، و برای ما در اینجا، وافی به مقصود است.(۸)

بنا به این رأی، وقتی که کسی سخن می‌گوید، در واقع، سه نوع کار انجام می‌دهد: ۱) جملهٔ خاصّی را تلفّظ می‌کند، یعنی، به مَدَدِ اندام‌های گفتاری (شش‌ها، نایژه‌ها و نای)، اندام‌های موجود در حنجره، و حَلْق، دهان، و بینی خود، اصوات گفتاری، واج‌ها، تکواژها، واژه‌ها و عبارت‌های آن جمله را تولید می‌کند. این کار را، که کاری صرْفاً فیزیکی - فیزیولوژیکی است و، از این لحاظ، با مثلاً راه رفتن، نگاه کردن، و دست تکان دادن هیچ فرقی ندارد، «فعل بیانی»[2] می‌نامند. ۲) با آن کار فیزیکی- فیزیولوژیکی و به مَدَد قراردادهای زبانی‌ای که هم خودش و هم مخاطبش از آنها باخبرند، کاری اختصاصاً زبانی انجام می‌دهد؛ مثلاً اخبار یا پیش‌بینی یا سؤال یا امر یا وعده یا سپاسگزاری یا پوزش‌خواهی یا نامگذاری یا اعلام جنگ می‌کند. این کار را، که کاری اختصاصاً زبانی است، «فعل در بیانی»[3] می‌نامند. ۳) با آن کار فیزیکی- فیزیولوژیکی و این کار اختصاصاً زبانی، و با ابتناء بر فرایندهای طبیعی و علّی - معلولی، تأثیری در روان و / یا رفتار مخاطب می‌نهد؛ مثلاً به مخاطب چیزی می‌آموزد، او را راضی می‌کند، او را به کاری بر می‌انگیزد، چیزی را به او می‌قبولاند، او را می‌فریبد، به او امید می‌دهد، به او دل و جرئت می‌دهد، او را می‌رنجاند، او را به خشم می‌آوَرَد، او را می‌ترساند، او را سرگرم

1. John Searle
2. locutionary act
3. illocutionary act

می‌کند، او را می‌خنداند، او را به انجام دادن کاری وا می‌دارد، به او الهام می‌بخشد، او را تحت تأثیر قرار می‌دهد، به او تفهیم می‌کند، حواسّ او را پرت می‌کند، او را گیج و پریشان می‌کند، او را به فکر چیزی می‌اندازد، اضطراب او را تسکین می‌دهد، از فشار روانی او می‌کاهد، او را اذیّت می‌کند، او را دستپاچه می‌کند، توجّه او را جلب می‌کند، او را خسته می‌کند، و حوصلهٔ او را سر می‌برد. این کار را، که، در واقع، همان تأثیر کارهای اوّل و دوم در مخاطب و ایجاد آثار روانی و / یا رفتاری در اوست، «فعل بابیانی»[1] می‌نامند.

مثالی بیاوریم: کسی که، خطاب به دیگری، جملهٔ «در را باز کن» را تلفّظ می‌کند (فعل بیانی)، با این کار فیزیکی- فیزیولوژیکی و به مَدَدِ قراردادهای زبانی، به آن دیگری دستور می‌دهد (فعل در بیانی) و یک یا دو یا چند اثر از این آثار را در روان / رفتار او می‌گذارد: او را به بازکردن در وا می‌دارد، او را می‌رنجاند، او را به خشم می‌آوَرَد، او را (اگر نمی‌دانسته است که کسی در اتاق است) می‌ترساند، حواسّ او را (اگر در حال مطالعهٔ کتابی بوده است) پرت می‌کند، و او را دستپاچه می‌کند (افعال بابیانی). افعال بابیانی، در واقع، نتیجهٔ فعل بیانی و / یا فعل دربیانی‌اند، خواه هدف گوینده هم بوده باشند و خواه نبوده باشند.

سِرْل(۹) خودِ افعال دربیانی را به ۵ دسته تقسیم می‌کند:

الف) **افعالِ اخباری**[2]: افعالی که فایده یا هدف آنها ملتزم ساختن گوینده است به اینکه وضع بر فلان منوال است یا، به تعبیری دیگر، ملتزم ساختن گوینده به صدق قضیّهٔ بیان شده. اخبار کردن، پیش‌بینی کردن، گزارش دادن، تصدیق کَردن، اعتراف کَردن، و اظهار نظر کردن در زمرهٔ این افعال‌اند.

---

1. perlocutionary act
2. assertives

ب) **افعال تحریکی**[1]: افعالی که فایده یا هدف آنها سعی گوینده است در جهت اینکه شنونده را به انجام دادن کاری وا دارد. سؤال کردن، امر کردن، خواهش کردن، توصیه کردن، حکم صادر کردن، سفارش دادن، اصرار کردن، دعوت کردن، پیشنهاد کردن، دعا کردن، به مبارزه طلبیدن، توضیح خواستن، و اعتراض کردن در زمرهٔ این افعال‌اند.

ج) **افعال التزامی**[2]: افعالی که فایده یا هدف آنها ملتزم ساختن گوینده به انجام دادن کاری در آینده‌اند. قول دادن و پیمان بستن در زمرهٔ این افعال‌اند.

د) **افعال وصف‌الحالی**[3]: افعالی که فایده یا هدف آنها این است که ابراز کنندهٔ حالت روانشناختیِ خاصّی نسبت به وضع و حالِ تعیین شده در محتوای قضیّه‌ای سخن باشند. حالت روانشناختی‌ای که باید در افعال وصف‌الَحالی وجود داشته باشد حالت واحدی نیست؛ بلکه حالات روانشناختی این افعال طیف بسیار وسیعی را در بر می‌گیرند. محتوای قضیّه‌ای این افعال نیز خاصّه‌ای را (که لزوماً از سنخ عمل نیست و می‌تواند عمل یا غیر عمل باشد) به گوینده / شنونده نسبت می‌دهد. سپاسگزاری کردن، پوزش‌خواهی کردن، تبریک گفتن، تسلیت گفتن، همدردی کردن، اظهار تأسّف کردن، محکوم کردن، و خوشامد گفتن در زمرهٔ این افعال‌اند.

هـ) **افعال ایجادی**[4]: افعالی که فایده یا هدف آنها محقّق ساختن یا به وجود آوردن یک وضع و حال از طریق بیان آن وضع و حال در یک قضیّه است؛ به تعبیر دیگر، افعالی که در آنها با اعلام وجود یک وضع و

1. directives
2. commissives
3. expressives
4. declarations

حال آن وضع و حال وجود می‌یابد. نام‌گذاری کردن، اعلام جنگ کردن، استعفاء دادن، اخراج کردن، تکفیر کردن، منصوب کردن، ازدواج کردن، نامزد کردن، تعریف کردن، (کلمه یا اسم یا عنوانی را) به صورت اختصاری درآوردن، و لقب دادن در زمرهٔ این افعال‌اند.

۳. حاصل آنچه در بند ۲ گفته شد این است که آدمی با زبان و گفتار سه کار انجام می‌دهد: ۱) فعل بیانی که فعلی صِرْفاً فیزیکی- فیزیولوژیکی است؛ ۲) فعل دربیانی که با فعل بیانی و به مَدَدَ قراردادهای زبانی انجام می‌گیرد و خود به ۵ دستهٔ اخباری، تحریکی، اَلتزامی، وصف‌الحالی، و ایجادی تقسیم می‌شود؛ و۳) فعل بابیانی که با فعل بیانی و فعل دربیانی و با ابتناء بر فرایندهای طبیعی و علّی- معلولی تأثیری در روان و / یا رفتار مخاطب است.(۱۰)

اینک، و پس از برشماری کارهایی که آدمی با زبان و گفتار انجام می‌دهد، وقت آن است که به نقد و ارزیابی آنها از منظر کسانی که خاموشی را فضیلت می‌دانند بپردازیم.

حقیقت این است که کسانی که خاموشی را فضیلت و ضروری می‌دانند در هر سه کاری که با زبان و گفتار انجام می‌گیرد زیان‌هایی را سراغ دارند و تشخیص داده‌اند.

۳-۱. خودِ فعل بیانی، یعنی نَفْسِ بیرون دادن اصواتی از دهان و تلفّظ اصوات گفتارَی، واج‌ها، تکواژها، واژه‌ها، و عبارت‌ها، فارغ از اینکه با جمله‌ای که از مجموع اینها حاصل می‌آید چه فعلِ دربیانی و / یا بابیانی‌ای انجام پذیرد، دو زیان بزرگ دارد، و این بدین معناست که خودداری و پرهیز از فعل بیانی دو سود بزرگ تواند داشت:

۳-۱-۱. خاموشی یکی از شیوه‌های آماده‌سازی جان برای نیل به احوال روحانی و معنوی است یا چیزی است که آدمی را در امر عبادت خدا یاری می‌رساند. اینکه در تقریباً همهٔ ادوار تاریخ و در تقریباً همهٔ اَقطارِ

عالَم گروه‌های کمابیش بزرگی از انسان‌ها خاموشی می‌ورزیده‌اند به همین جهت بوده است که آن را از علَلِ مُعّده و زمینه‌ساز نیلِ جان آدمی به احوال روحانی و معنوی (تعبیری که صبغهٔ عرفانی بیشتری دارد) یا از مُمّدات و یاریگران آدمی در کار عبادت خدا (تعبیری که صبغهٔ دینی و مذهبی‌اش بیشتر است) می‌دانسته‌اند. شواهد تاریخی این مدّعا به حدّی از وفورند که حتّی اشاره به آنها از حدّ حوصلهٔ این نوشته فراتر است.[۱۱]

چنان‌که از این شواهد تاریخی برمی‌آید، در اینجا، سخن بر سر این نیست که زبان و گفتار به‌جهت معنا و مُفاد خاصّی که دارد و به سَبَب اینکه متضمّن زیاده‌گویی و یاوه‌گویی یا سخن گفتن در باب امور باطل و معصیت‌آمیز یا مخالف‌خوانی و جدال و مراء یا نزاع یا درپیچیدن در فنون و صناعات ادبی یا دشنام‌گویی و بدزبانی یا لعنت کردن یا هجوگویی یا مزاح‌های نابجا یا استهزاء و مسخره یا افشاء سرّ یا وعدهٔ از سر بی‌صداقتی یا دروغ‌گویی یا سوگند دروغ یا غیبت یا سخن‌چینی یا دورویی و دوزبانی یا ستایش نابجا یا غفلت از ظرائف و لطائف گفته و دقائق احتمالی آن، و یا پرسیدن پرسش‌های نابجا یا زیان‌آور تواند بود[۱۲] زیان‌بار است و، بنابراین، اگر معنا و مُفاد دیگری داشته باشد و متضمّن هیچ‌یک از بیست آفتی که ذکرشان رفت نباشد زیانی نخواهد داشت، بلکه سخن بر سر این است که نَفْسِ گفتار، یعنی خودِ فعلِ بیانی، زیان دارد و جان آدمی را از نیل به احوال روحانی و معنوی مانع می‌آید و با عبادت راستین خدا مزاحمت دارد. در این مقام، فضیلت خاموشی از این وجه است که از علَلِ مُعّده و زمینه‌ساز نیلِ جان آدمی به احوال روحانی و معنوی و از مُمدّات و یاریگران آدمی در کار عبادت خدا است.

بسیاری از سخنان مولانا، در مثنوی، در فضیلت خاموشی ناظر به همین مقام است. در جایی، خطاب به کسی که در جست‌وجوی گواهان و شواهد و قرائنی بر حقائق روحانی و معنوی است، می‌گوید: «خامُش و در

انتظارِ فضل باش» (دفتر سوم/ ۲۷۲۳)، زیرا «صبر و خاموشی جَذوب رحمت است» (همان/ ۲۷۲۵)، تو گویی فقط در خاموشی فضل و رحمت الهی در می‌رسد و آدمی گواهانی را که بر حقائق می‌جوید می‌یابد. سپس، برای توجیه و تحکیم توصیهٔ خود، به آیهٔ قرآنی «وَ إذا قُرِئَ القرآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ و أنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (« و چون قرآن بخوانند گوش بدان داریدَ و خاموش مانید؛ بادا که بر شما رحمت آورند») (الأعراف / ۲۰۴) اشاره و استناد می کند:

«أنْصِتُوا» بپْذیر تا بر جانِ تو — آید از جانان جزای «أنْصِتُوا»
(دفتر سوم/ ۲۷۲۶)

در جایی دیگر، از قافیه‌اندیشی و حرف‌اندیشی خود و توصیه‌ای که معشوق روحانی و الهی‌اش به او می کند سخن می گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من — گویدم: «مَنْدیش جز دیدار من
خوش نشین! ای قافیه‌اندیش من — قافیه‌ی دولت تویی در پیش من
حرف چه بْوَد تا تو اندیشی از آن؟ — حرف چه بْوَد؟ خار دیوار رَزان
حرف و صَوْت و گفت را بر هم زَنَم — تا که بی این هر سه با تو دَم زَنَم
آن دَمی کز آدَمَش کردم نهان — با تو گویم، ای تو اسرار جهان
آن دَمی را که نگفتم با خلیل — وان غمی را که نداند جبرئیل»
(دفتر اوّل/ ۳۲-۱۷۲۷)

معشوق، خطاب به مولانا، می گوید: سخن مانند بوته‌های خارداری است که بر سر دیوار باغ‌های انگور (یا، به‌طور کلّی، باغ‌ها) می گذارند، یعنی معنا را محدود و مقیّد می‌سازد و / یا مانع رسیدن به اصل و حقیقت معناست و / یا فقط نشانهٔ وجود معنا است و خود معنا نتواند بود؛ چون چنین است و مخصوصاً سخن مانع انتقال معانی و حقائق و اسرار روحانی و معنوی است، من بی سخن با تو دَم می‌زنم؛ کافی‌است که تو خوش بنشینی، یعنی آرام گیری، و خاموشی گزینی تا مفاهمه و مؤانست حاصل آید.

آرامش و خاموشی نه فقط یگانه شیوه، یا لااقلّ یکی از مهمّ‌ترین شیوه‌های تعلّم و کسب معرفت از عالم بالاست؛ بلکه یگانه شیوه، یا لااقلّ یکی از مهمّ‌ترین شیوه‌های تعلیم و انتقال معرفت ماورائی به انسان‌های دیگر هم هست. از همین رو، مولانا معانی و حقائق و اسراری را که بی «حرف و صَوْت و گفت» آموخته است فقط به همین روش می‌تواند به دیگران بیاموزاند:

این مباحث تا بدین جا گفتنی است — هر چه آید زین سپس بنْهفتنی است
ور بگویی، ور بکوشی صدهزار — هست بیگار و نگردد آشکار
تا به دریا سَیْر اسپ و زین بُوَد — بعد از اینَت مَرْکَب چوبین بُوَد
مرکب چوبینِ به خشکی اَبْتَرست — خاصّ آن دریاییانَ را رَهْبَرست
این خموشی مَرْکَب چوبین بُوَد — بحریان را خامشی تلقین بود
(دفتر ششم/ ٤-٤٦٢٠)

به نظر مولانا، مباحث روحانی و معنوی تا جایی با گفتن آشکارشدنی و قابل تفهیم‌اند و از آنجا به بعد هرچه بگویی و بکوشی گفتن و کوشیدن‌ات بیهوده (= «بیگار») خواهد بود. سخن همچون اسب است که فقط در خشکی آدمی را سَیْر می‌تواند داد و، بنابراین، آدمی به محض اینکه به کنارهٔ دریا (که کنایه از دریای غیب و عالَم بالاست؛ از جمله، بنگرید به: دفتر ششم/ ۳۲۷۰) رسید باید اسب را واگذارد و بر کشتی (= «مرکب چوبین») سوار شود، یعنی از خاموشیِ معلّم و مرشد خود بهره برگیرد. دریاییان را فقط با خاموشی تعلیم می‌توانَ داد («بحریان را خامشی تلقین بود») و — جالب اینکه- فقط دریاییان را با خاموشی تعلیم می‌توان داد («خاصّ آن دریاییان را رَهْبَرست»).

چون چنین است، باید بهوش بود که خاموشان، در عین خاموشی و به مَدَدِ همین خاموشی، در مقام تعلیم و انتقال معرفت‌اند؛ و برای کسی که از این تَدریس خاموشانه غافل است این مدرّسان خاموش فقط ملالت‌زا و کسالت‌آورند. چنین کسی به شخصی مانَد که در کنار خفته‌ای نشسته

است و از نعره‌ها و داد و فریادهای او در حین بحث و تدریسی که در عالم خواب دارد پاک بی‌خبر است:

هر خموشی که ملولت می‌کند / نعره‌های عشقِ آن سو می‌زند
تو همی‌گویی:«عَجَب! خامُش‌چراست؟» / او همی گوید:«عجب! گوشش کجاست؟
من ز نعره کر شدم او بیخبر / تیزگوشان زین سَمَر[1] هستند کر»
آن یکی در خواب نعره می‌زند / صدهزاران بحث و تلقین می‌کند
این نشسته پهلوی او بیخبر / خفته خود آنست و کر زان شور و شر

(دفتر ششم/ ۹-۴۶۲۵)

چرا «نعره‌هایِ عشقِ آن سو» شنیدنی و گفتنی نیست؟ و چرا درس عشق را فقط با خاموشیِ القاء می‌توان کرد؟ زیرا:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان / چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگرست / لیک عشق بی‌زبان روشنتر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت / چون به‌عشق‌آمد قلم بر خود شکافت
عقل‌در شرحش‌چو خر درگِل بخفت / شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت

(دفتر اوّل/ ۵-۱۱۲)

حاصل آنکه خاموشی هم شرط لازم تلقّی و گرفتن و دریافت کردن معارف ماورایی است و هم شرط لازم تلقین و دادن و بخشیدن آنها به انسان‌های دیگر. امّا از آنجا که این انسان‌های دیگر معارفی را که معلّم خاموششان به آنان انتقال می‌دهد جز در حال خاموشی خود و به مَدَدَ همین خاموشی دریافت نمی‌توانند کرد، می‌توان گفت که خاموشی هم شرط لازمِ گرفتن و دریافت کردن معارف از عالم بالاست و هم شرطِ لازمِ گرفتن و دریافت کردنِ معارف از معلّمان و مرشدان معنوی و روحانی‌ای که در میان انسان‌ها به سر می‌برند.

---

۱. سَمَر: افسانه

بر این نکتهٔ اخیر، یعنی اینکه خاموشی شرط لازم دریافت معارف از معلّمان معنوی این‌جهانی و انسانی نیز هست، مولانا، در جایی دیگر، و باز با توسّل به تمثیل خشکی و دریا و خفته و بیدار، تأکید می‌کند:

گفت: «هان! ای سُخْرگان گفت‌وگو / وعظ و گفتار زبان و گوش جُو
پنبه اندر گوشِ حسِّ دون کنید / بند حسّ از چشمِ خود بیرون کنید
پنبه‌ی آن گوشِ سِرّ گوشِ سَر است / تا نگردد این کَر آن باطن کر است
بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فِکْرت‌شوید / تا خطاب "ارْجعی" را بشنوید
تا بِه گفت و گوی بیداری دَری / تو ز گفت خوابَ بویی کی بَری؟
سَیْر بیرونی است قَوْل و فعْل ما / سَیْرِ باطن هست بالای سَما
حسّ خشکی دید کز خشکی بزاد / عیسیِ جان پای بر دریا نهاد
سَیْرِ جسمِ خشک بر خشکی فتاد / سَیْرِ جان پا در دل دریا نهاد
چونکه عمر اندر ره خشکی گذشت / گاه کَوه و گاه دریا، گاه دشت
آب حیوان[1] از کجا خواهی تویافت؟ / موج دریا را کجا خواهی شکافت؟
موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست / موج آبی مَحْو و سُکرست[2] و فَناست
تا در این سُکْری از آن سُکْری‌تودور / تا از این مستی از آن جامی تو کور
گفت و گوی ظاهر آمد چون غبار / مدّتی خاموش خو کُن هوش‌دار»
(دفتر اوّل/ ۷۷-۵٦۵)

همچنین، با اشاره به این قول اُسامَة بن شريك، صحابی پیامبر، که «به نزد پیامبر رفتم و دیدم که یارانش چنان [آرام و خاموش] بودند که گویی پرنده‌ای بر سرشان نشسته است»(۱۳)، بر این مطلب انگشت تأکید می‌نهد:

همچنانکه گفت آن یار رسول: / « چون نَبی بر خواندی بر ما فصول
آن رسول مُجْتَبی، وقت نثار، / خواستی از ما حضور و صد وقار

---

۱. آب حیوان: آب حیات

۲. سُکر: مستی و بی‌خبری

آنچنانکه بر سَرَت مرغی بود کز فَواتش[1] جان تو لرزان شود
پس نیاری هیچ جنبیدن ز جا تا نگیرد مرغ خوب تو هوا
دَم نَیاری زد، ببندی سرفه را تا نباید که بپَرَّد آن هما
ور کَسَت شیرین بگوید یا تُرُش بر لب انگشتی نهی، یعنی: خَمُش»
(دفتر پنجم/ ۹-۳۲٤٤)

تا کنون، از خاموشی از این حیث که شرط لازم و زمینه‌ساز و کمک‌کار تلقّی معارف ماورائی و نیل به احوال روحانی و معنوی است سخن می‌گفتیم. امّا خاموشی، افزون بر اینکه علّت اعدادیِ دریافت آن معارف و وصول به این احوال است، معلول آن دریافتَ و اینَ وصول هم هست، بدین معنا که دریافت معارف ماورائی و وصول به احوال روحانی و معنوی، خود، موجبِ خاموشی یا، به تعبیر دقیق‌تر، موجبِ افزایشِ خاموشیِ شخص دریافت‌کننده و واصل می‌شود. انسان‌های اهلِ معنا نه فقط در نَتیجهٔ خاموشی‌ورزی به معنویّت دست یافته‌اند، بلکه در نتیجهٔ معنویّتشان به خاموشی‌ورزی بیشتر انگیخته شده‌اند. این نکته که «آن را که خبر شد خبری باز نیامد» در این ابیات تأیید می‌شود:

بر لبش قفل است و در دل رازها لب خموش و دل پر از آوازها
عارفان که جام حقّ نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند
هر که را اسرار کار آموختند مُهر کردند و دهانش دوختند
(دفتر پنجم/ ٤٠-۲۲۳۸)

نیز در ابیات زیر که ماحَصَلشان این است که آدمی تا گرفتار پوست، یعنی در عالَمِ صُوَر و اشکال، است، مانند گردوهای در پوست مانده، اهل قیل و قال است، امّا به محض اینکه پوست بشکند، یعنی به عالَم معنا و

---

۱. فوات: از دست رفتن

حقیقت درآید، مانند مغز و بَلْ روغن گردو، بی‌آواز یا، بهتر بگوییم، صاحب آوازی نهان می‌شود:

گر تو خود را بشْکنی مغزی شوی / داستان مغز نغزی بشْنوی
جَوْز[1] را در پوست‌ها آوازها است / مغز و روغن را خود آوازی کجاست؟
دارد آوازی نه اندر خورد گوش / هست آوازش نهان در گوش نوش
گرنه خوش آوازیِ مغزی بُوَد / ژَغْژَغِ[2] آواز قشری که شْنَوَد؟
ژَغْژَغِ آن زان تحمّل می‌کنی / تا که خاموشانه بر مغزی زنی

(دفتر پنجم/ ۷-۲۱٤۳)

در جای دیگری، مولانا، باز با استفاده از تمثیل پوست و مغز، می گوید که هر چه مغز جان آدمی، یعنی آن ساحت نَفْس که پذیرای نور معرفت است، کمال بیشتری یابد پوست، یعنی سخن، نقصان افزون‌تری می گیرد و، بالعکس، هر چه سخن فزونی گیرد مغز جان آدمی کاستی می‌پذیرد:

این سخن، در سینه، دَخْلِ مغزها[3] است / در خموشی مغز جان را صد نَما[4] است
چون بیامد در زبان شد خَرْجْ مغز / خَرْج کم کن تا بماند مغزِ نغز
مردِ کم‌گوینده را فکر است زَفْت[5] / قشرِ گفتن چون فزون شد مغز رفت
پوست افزون بود لاغر بود مغز / پوست لاغر شد چو کامل گشت و نغز

(دفتر پنجم/ ۸-۱۱۷۵)

مولانا بر آن است که حتّی اینکه زمین، مانند صوفی‌ای که در حال مراقبه زانوها را به دل می‌چسباند و سَرِ خود را بر سر زانو می‌نَهَد و

---

۱. جوز: گردو.
۲. ژغژغ: صدای [illegible]
۳. [illegible] از مغزهاست.
٤. نما: رشد.

خاموش می‌ماند، گِرْد و گلوله‌وار و خاموش است بدین سَبَب است که حقّ در گوش او چیزی گفته است:

تا به گوشِ خاک حقّ چه خوانده است کو مراقِب گشت و خامُش مانده است
(دفتر اوّل / ۱٤۵۵)

در پایان این بند، گفتنی است که مولانا، در عین اینکه برای خاموشی ارج وصف‌ناپذیری قائل است، به مقام و مرتبه‌ای چشم دارد که از خاموشی نیز والاتر است و آن را حالی می‌داند که در آن نه گویایی هست و نه خاموشی، و هم گویایی هست و هم خاموشی. در ذیل ابیاتی که در آنها سخن را اسبی می‌انگارد که آدمی را فقط در خشکستان عالَم سَیْر می‌دهد، و خاموشی را کشتی‌ای که امکان سَفَر در اقیانوس هستی را فراهم می‌آورد، می گوید:

وان کسی کش مرکب چوبین شکست غرقه شد در آب، اوخود ماهی است
نه خموش اَست و نه گویا، نادری است حال او را در عبارت نام نیست
نیست زین دو، هر دو هست،آن‌بوالعَجَب شرح این گفتن برونست از ادب
(دفتر ششم/ ۲-٤۶۳۰)

۳-۱-۲. گفتیم که خودِ فعلِ بیانی دو زیان بزرگ دارد و، در نتیجه، خودداری و پرهیز از آن دو سود بزرگ تواند داشت. زیان اوّل فعل بیانی گذشت، و اینک زیان دوم آن:

زیان دوم فعل بیانی آن است که انسان را از کارهای به مراتب مهم‌تری باز می‌دارد. این کارهای مهم‌تر فراوان‌اند؛ امّا، به نظر اهل معنا، مهم‌ترین آنها شنیدن است.

به گفتهٔ مولانا، یگانه کسی که گفتنش متوقّف بر شنیدن نیست خدا است؛ [illegible] محتاج شنیدن از استاد [illegible]:

[illegible]
[illegible]

باقیان، هم در حِرَف هم در مَقال، تابعِ استاد و محتاج مثال
(دفتر اوّل / ۳۱-۱۶۲۹)

آدمی نخست باید سخن‌ها بشنود تا آنگاه بتواند سخنی بگوید. بنابراین، باید، تا به مرتبهٔ کمال و استادی نائل نیامده است، فقط از استادان کامل سخن بشنود و کار آنان را قیاس از خود نگیرد و گمان نکند که چون آنان سخن می‌گویند او نیز اذن و حقّ سخن گفتن دارد:

لقمه و نکته است کامل را حلال تو نه‌ای کامل، مخور، میباش لال
چون تو گوشی، او زبان، نی جنس تو گوش‌ها را حقّ بفرمود «أَنْصِتُوا»
(دفتر اوّل / ۲-۱۶۲۱)

کودک نوزاد نیز چون مدّتی خاموشی پیشی می‌کند می‌تواند، روزی، به سخن درآید؛ و الّا اگر مُدام همان الفاظ مُهْمَل و نامفهومی را که می‌تواند اداء کند از دهان خارج سازد و، با خاموشی، به خود فرصت و امکان شنیدن و سخن‌آموزی ندهد تا پایان عمر گنگ می‌ماند. کرانِ مادرزاد چون امکان شنیدن ندارند توان گفتن نمی‌یابند:

کودک، اوّل، چون بزاید شیر نوش مدّتی خاموش باشد، جمله گوش
مدّتی میبایَدَش لب دوختن از سخن، تا او سخن آموختن
ور نباشد گوش و تی‌تی[1] می‌کند خویشتن را گُنگ گیتی می‌کند
کرّ اصلی[2] کش نبود، آغاز، گوش لال باشد، کی کند در نطق جوش؟
زانکه اوّل سَمْع باید نُطْق را سوی مَنْطِق از رَهِ سَمْع اندرآ
(دفتر اوّل/ ۷-۱۶۲۳)

آدمی نباید، با سخن گفتن، مانع سخن گفتن دیگران شود، چه بسا آن دیگران راه‌رفته‌تر و داناتر باشند و اگر او سخنی بگوید، آنان سخن نگویند و او از دلالت و راهنُمایی‌شان محروم مانَد. خاموشی زمینه‌ساز راهنُمایی‌های دیگران است:

---

۱. تی‌تی کردن: مجازاً یعنی لفظِ مهمل و نامفهوم ادا کردن

۲. کر اصلی: کر مادرزاد

یــار باشــد راه را پشــت و پنــاه — چون که نیکو بنگـری، یـار اسـت راه
چون که در یاران رَسی خامُش نشین — اندر آن حلقـه مکـن خـود را نگـین
در نماز جمعه بنگر خوش بـه هـوش — جمله جمع‌اند و یک‌اندیش و خموش
رختهـا را سـوی خاموشـی کَشـان — چون نشان جویی مکن خود را نشـان
گفـت پیغمبـر کـه: در بَحْـرِ هُمُـوم — در دلالت دان تـو یـاران را نُجُـوم(١٤)
چشـم در اِسـتارگان نِـهْ، رَه بجـو — نُطْـقْ تشـویش نظـر باشـد، مگـو
(دفتر ششم/ ٦-١٥٩١)

۳-۲. فعل دربیانی، که با فعل بیانی و به مَـدَد قراردادهـای زبـانی انجـام می‌گیرد و خود به ۵ دستهٔ اخباری، تحریکـی، اَلتزامـی، وصـف‌الحـالی، و ایجادی تقسیم می‌شود، نیز خالی از زیان نمی‌تواند بود.

ظاهراً یگانه زیانی که از فعل دربیانی عائد آدمـی مـی‌توانـد شـد، ایـن است که آفت بی‌صداقتی عارضِ این فعل شود. این نکته وقتی بـه وضـوح می‌پیوندد که توجّه یابیم به اینکه صداقت تمام‌عیار چیزی جز ایـن نیسـت کـه پنج سـاحت وجـود انسـان یعنـی: باورهـا، احساسـات و عواطـف و هیجانات، اراده (سه ساحت درونی)، گفتار (یـا: فعـل گفتـاری)، و کـردار (یا: فعل کرداری)(دو ساحت بیرونی)، با یکدیگر سـازگاری و همـاهنگی تامّ داشته باشند و دستخوش ناهمخوانی و ناهم‌نوایی نباشند. فعلِ دربیـانی یکی از اقسامِ سه‌گانهٔ گفتار یا فعل گفتاری است و، از این رو، می‌تواند بـا صداقت یا با بی‌صداقتی انجام گیرد: اگر با باورها، احساسات و عواطف و هیجانات، اراده، و کردار یا فعل کرداریِ گوینـده سـازگاری و همـاهنگی داشته باشد با صداقت انجام گرفته است و به میزانی که از این سازگاری و هماهنگی بی‌نصیب باشد، بی‌صداقتی در آن رخنه کـرده اسـت. البتّـه، هـر یک از افعال پنجگانهٔ دربیانی صداقت یا بی‌صداقتی خاصّ خود را دارد:

در افعـالِ اخبـاری، شـرط صـداقت گوینـده ایـن اسـت کـه حالـت روان‌شناختی‌اش، به هنگام گفتار، باور به قضیهٔ بیان‌شده باشد؛ یعنی سخنی بر زبان آورده باشد که به آن عقیده دارد (مطابقت گفتار با باور). در افعال

تحریکی، شرط صداقت گوینده این است که حالت روان‌شناختی‌اش، به هنگام گفتار، خواستن (یا آرزو یا میل) انجام یافتن کار به توسّط شنونده باشد؛ یعنی از شنونده انجام دادن کاری را خواسته باشد که، خود، واقعاً خواستار انجام یافتن آن هست (مطابقت گفتار با اراده). در افعال التزامی، شرط صداقت گوینده این است که حالت روانی‌اش، در وقت گفتار، قصد انجام دادن کار در آینده باشد؛ یعنی خود را به کاری در آینده ملتزم سازد که قصد انجام دادنش را دارد (مطابقت گفتار با اراده). در افعال وصف‌الحالی، شرط صداقت گوینده این است که حالت روانی‌ای داشته باشد درخور فعل وصف‌الحالی خاصّی که در حال انجام گرفتن است (مطابقت گفتار با احساسات و عواطف و هیجانات)؛ بدین معنا که اگر مثلاً در حال سپاسگزاری است حال روانی‌ای داشته باشد متفاوت با وقتی که در حال پوزش‌خواهی یا تبریک‌گویی یا تسلیت‌گویی است. فقط در افعال ایجادی است که شرط صداقت وجود ندارد؛ یعنی هیچ حال روانی خاصّی برای گوینده ضروری نیست.

فقدان شرط صداقت، در هر یک از چهار فعل دربیانی‌ای که باید واجد شرط صداقت باشند، البتّه، به معنای بی‌صداقتی گوینده است. مولانا مفهوم صداقت را بیشتر با لفظ «صدق»[(۱۵)] و مفهوم بی‌صداقتی را غالباً با لفظ «نفاق» می‌رساند؛ و شکّ نیست که در تحسین صدق و تقبیح نفاق چیزی فروگذار نمی‌کند؛ ولی باید توجّه داشت که، چون گسترهٔ مصادیق صداقت و بی‌صداقتی بسیار بیشتر از مصادیقی از این دو مفهوم است که ما، در اینجا، یعنی در مقام بحث دربارهٔ افعال دربیانی، با آنها سر و کار داریم، بسیاری از مواضعی که مولانا در آنها در باب صدق یا نفاق سخن می‌گوید به مبحث ما مربوط نمی‌شوند.

مولانا، خطاب به کسی که از احوال درونی خویش گزارش دروغ می‌دهد (فعلِ اخباریِ فاقدِ صداقت)، می‌گوید:

خویش را واله و عارف می‌کنی / خاک در چشم مروّت می‌زنی
که «مرا از خویش هم آگاه نیست / در دلم گُنجای جز الله نیست
آنچه دی خوردم از آنم یاد نیست / این دل از غیر تحیّر شاد نیست
عاقل و مجنون حقّم، یاد آر / در چنین بی‌خویشی‌ام معذور دار»
(دفتر سوم/ ۷۰-٦٦۷)

و دربارهٔ کسی که از چیزی که خود از آن بی‌خبر است خبر می‌دهد (فعلِ اخباری فاقد صداقت) می‌گوید:

از حَرِیَصی وَرْ هَوای سَروَری / در نظر[1] کُنَد و به لافیدن جَری[2]
از هوای مشتریّ و گَرم‌دار[3] / بی‌بصیرت پا نهاده در فُشار[4]
ماه نادیده، نشانها می‌دهد / روستایی را بدان کژ می‌نهد
از برای مشتری در وصف ماه / صدنشان، نادیده، گوید بهر جاه
(دفتر پنجم/ ٦۰-۱٤۵۷)

و دربارهٔ کسی که چیزی را از خدا، به دعا، می‌خواهد که احساس نیاز به آن نمی‌کند و، در واقع، آن را نمی‌خواهد (فعل تحریکی فاقد صداقت):

آن منافق با موافق در نماز / از[1] پی استیزه آید، نی نیاز
(دفتر اوّل/ ۲۸۵)

و دربارهٔ وعدهٔ مکرآمیز (فعل التزامی فاقد صداقت):

همچو وعده‌ی مکر و گفتار دروغ / آخرش رسوا و اوّل با فروغ
(دفتر ششم/ ۱۰۵۸)

و دربارهٔ کسی که منافقانه تسبیح و ذکر خدا می‌گوید (فعل وصف‌الحالی و فعل تحریکی فاقد صداقت):

---

۱. نظر: در اینجا بصیرت معنوی
۲. جری: گستاخ
۳. گرم‌دار: ستایشگری که باعث گرمی بازار شخص می‌شود
٤. فشار: سخن یاوه

در حدیث آمد کـه: تسـبیح از ریـا همچو سبزه‌ی گـولْخَن[۱] دان، ای کیـا[۲](۱۶)
پس بدان که صورت خوب و نکـو بـا خِصـالِ بـد نیـرزد یـک تَسُـو[۳]
(دفتر دوم/ ۸-۱۰۱۷)

آن منافق مشک بـر تـن مـی‌نهد روح را در قعـر گُلْخَـن مـی‌نهد
بـر زبـان نـام حـق و در جـان او گَنْـدها از فکـر بـی‌ایمـان او
ذکْر با او همچو سبزه‌ی گُلْخَن است بر سر مَبْرَز[٤] گل اسـت و سوسـن اسـت
آَن نبـات آنجـا یقـین عاریّـت اسـت جای آن گل مجلس است و عشرت است(۱۷)
(دفتر دوم/ ۷۱-۲٦۸)

در اینجا ممکن است این اشکال به ذهن خطور کنـد کـه: راه مقابلـه بـا رخنهٔ بی‌صداقتی در افعال دربیانی این نیست که این افعال را ترک کنیم و خاموشی پیشه سازیم، کمَا اینکه راه مقابله با ورود گاز سمّی به ریه و بـدن این نیست که تنفّس را ترک گوییم و نَفَس نکشیم؛ باید به تحلیل و تبیـین بی‌صداقتی خود بپردازیم و در راه علاج و رَفْع آن بکوشیم، نـه اینکـه از خیر سخن گفتن بگذریم و عطایش را به لقایش ببخشیم. مولانا با این رأی موافَقت تامّ دارد و ما را به ورود در فرایند عِلاج و رَفْع بی‌صداقتی ترغیب و تشویق فراوان می کند، ولی این نکته را نیز می‌افزایـد کـه تـا ایـن فراینـد آغاز نشده یا به انجام نرسیده است و فرآوردهٔ صداقت حاصل نیامده است چاره‌ای جز این نیست که از سخن گفتن، که یکی از مهم‌ترین زمینه‌هـای تحقّق و ظهور بی‌صداقتی تواند بود، دست بشوییم و خاموشی بورزیم.

در اساس و به نحو کلّی، مولانا بر این عقیده است که تا زمانی کـه میـل و شوق و ارادهٔ کار بد خاصّی در کسی هست و فرو نمـرده اسـت بهتـرین راه این است که آنَ کَس ابزار و وسیلهٔ انجام دادن آن کـار بـد را از خـود

۱. گولخَن/ گُلخَن: زباله‌دان

۲. کیا: مجازاً یعنی سَروَر

۳. تَسو: پشیز

٤. مبرز: تل کود یا زباله

دور کند. این نکته را وی در «قصّهٔ آن حکیم که دید طاووسی را که پَرّ زیبای خود را می‌کَند، به منقار، و می‌انداخت و تن خود را کَل و زشت می‌کرد، [و] از تعجّب پرسید که "دریغت نمی‌آید؟" گفت: "میاید امّا پیش من جان از پرّ عزیزتر است و این عدوی جان من است"» به قوّت و زیبایی تمام آورده است:

پس هنر آمد هلاکت خام را — کز پی دانه نبیند دام را
اختیار آن را نکو باشد که او — مالِک خود باشد اندر «اتّقوا»
چون نباشد حفظ و تقوی، زینهار، — دور کن آلت، بینداز اختیار ...
همچو طفلم یا چو مست، اندر فتن[1]، — نیست لایق تیغ اندر دست من
گر مرا عقلی بُدیّ و مُنْزَجَر[2] — تیغ اندر دست من بودی ظَفَر
عقل باید نور ده، چون آفتاب — تا زَنَد تیغی که نَبْوَد جز صواب
چون ندارم عقلِ تابان و صَلاح — پس چرا در چاه نَنْدازَم سلاح؟
در چَهْ اندازم کنون تیغ و مجَن[3] — کین سلاح خَصْم من خواهد شدن
چون ندارم زور و یاریّ و سَنَد[4] — تیغم او بستانَد و بر من زَنَد ...
چون ندیدم زور و فرهنگ و صَلاح — خَصْم دیدم، زود، بشکستم سلاح
تا نگردد تیغ من او را کمال — تا نگردد خنجرم بر من وَبال

(دفتر پنجم/ ٦٧-٦٤٨)

۳-۳. فعل بابیانی، که، با فعل بیانی و فعل دربیانی و با ابتناء بر فرایندهای طبیعی و علّی- معلولی، تأثیری در روان و / یا رفتار مخاطب است، نیز زیان‌های عظیم می‌تواند داشت.

چنان‌که اشاره شد، افعال بابیانی، در واقع، تأثیراتی‌اند، اعمّ از مثبت و منفی، که ما، با سخن گفتن، در روان و / یا رفتار مخاطبانمان می گذاریم. این تأثیرات در طیّ فرایندهای طبیعی و تکوینی تحقّق می‌یابند و یکسره

---

۱. فِتَن: ابتلائات

۲. منزجر: انزجار از علائق دنیوی

۳. مِجَن: سپر

٤. سَنَد: حمایت

تابع و مشمول ارتباطات علّی- معلولی‌اند و، بنابراین، آثار و نتایج طبیعی سخن گفتن مایند، خواه خود ما آن نتایج را خواسته باشیم و خواه نخواسته باشیم و خواه به آنها آگاهی داشته باشیم و خواه نداشته باشیم. به‌عبارت دیگر، افعال بابیانی نتایج سخن گفتن مایند، نه لزوماً اهداف آن.

نتیجهٔ هر فعل، و از جمله فعل سخن گفتن، چیزی است که آن فعل بدان منجرّ می‌شود، خواه فاعل آن فعل از آن چیز آگاه بوده باشد و آن را خواسته باشد و خواه از آن آگاه بوده باشد و آن را نخواسته باشد و خواه اصلاً از آن آگاه نبوده باشد. هدف فاعل از انجام دادن هر فعل، و از جمله فعل سخن گفتن، چیزی است که او، در حین انجام دادن آن فعل، از آن آگاه باشد و آن را خواسته باشد و، به عبارت دقیق‌تر، برای رسیدن به آن مرتکب آن فعل شده باشد. حال، به لحاظ فنّ ارتباطات[1]، سخن گفتن موفّقیّت‌آمیز خواهد بود اگر و فقط اگر هدف و نتیجهٔ آن بر یکدیگر انطباق کامل داشته باشند، یعنی چیزی که گوینده، در حین سخن گفتن، از آن آگاه بوده و آن را می‌خواسته است و، به تعبیر دقیق‌تر، برای رسیدن به آن سخن گفته است همان چیزی باشد که سخن گفتن بدان منجرّ شده است. در غیر این صورت، یعنی اگر هدف گوینده بر نتیجهٔ سخن انطباق نیابد و سخن به چیزی که هدف گوینده بوده است منجرّ نشود، سخن گفتن به شکست انجامیده و ناموفّق است. بخشی از توصیه‌های حکیمان و عارفان، از جمله مولانا، ناظر به این است که پاره‌ای از سخن گفتن‌ها همواره محکوم به شکست است و گوینده را به مقصود نمی‌رساند.

حالت سومی هم متصوّر است که، در آن حالت، می‌توان گفت که سخن گفتن، از وجهی، به حصول هدف گوینده انجامیده است و، از وجهی دیگر، نینجامیده است، و آن وقتی است که سخن به چیزی که هدفِ گوینده بوده است منجرّ بشود امّا به چیزی / چیزهایی دیگر نیز

1. communication

منجرّ شود که گوینده، در حین سخن گفتن، از آن / آنها آگاه نبوده است و اگر آگاه می‌بود از آن / آنها چنان گریزان می‌بود که از گفتن سخن خودداری و پرهیز می‌کرد چرا که، روی‌هم‌رفته، زیان آن سخن را بیشتر از سود آن می‌دید. بخش دیگری از توصیه‌های حکیمان و عارفان، از جمله مولانا، برای جلب توجّه ما به این چیز / چیزها است.

امّا، سخن گفتن‌هایی که به لحاظ فن ارتباطات موفّقیّت‌آمیزند، از نظرگاه اخلاقی، ممکن است درست و صواب یا نادرست و خطا باشند. سخن اگر هدف و نتیجهٔ آن بر یکدیگر انطباق کامل داشته باشند و نتیجهٔ آن رسیدن سودی واقعی به مخاطب باشد هم موفّقیّت‌آمیز است و هم درست و صواب؛ ولی اگر در عین اینکه هدف و نتیجه‌اش بر یکدیگر انطباق کامل دارند، نتیجه‌اش رسیدن زیانی واقعی به مخاطب باشد موفّقیّت‌آمیز هست ولی نادرست و خطاست.(۱۸) بخش سومی از توصیه‌ها برای عطف توجّه ما به سود و / یا زیان واقعی مخاطب ماست.

سخن گفتن‌هایی که به لحاظ فنّ ارتباطات ناموفّق‌اند نیز، از نظرگاه اخلاقی، ممکن است درست یا نادرست باشند. لااقلّ می‌توان گفت که اگر هدف گوینده رساندن سودی واقعی به مخاطب باشد ولی سخن او به این نتیجه منجرّ نشود، سخن گفتن وی ناموفّق ولی درست است؛ و اگر هدفش رساندن زیانی واقعی به مخاطب باشد ولی سخنش به این نتیجه منجرّ نشود سخن گفتنش هم ناموفّق است و هم نادرست.(۱۹) بخش چهارمی از توصیه‌ها به قصد تأکید بر جنبهٔ باطنی و درونی سخن گفتن است.

گفتیم که فعل بابیانی تأثیری است که در روان و / یا رفتار مخاطب نهاده می‌شود. امّا گاه هست که اثری که روان و / یا رفتار مخاطب از سخن گوینده می‌پذیرد، خود، علّت حالت درونی و / یا رفتار بیرونی‌ای در مخاطب می‌شود که آن حالت درونی و / یا رفتار بیرونی بر گوینده

تأثیر می‌گذارد. به زبان آسان‌تر، سخن گوینده علّت پیدایش حالت و / یا رفتاری در مخاطب می‌شود که خود آن حالت و / یا رفتار علّت پیدایش اثری در گوینده می‌گردد. تو گویی گوینده، با سخن خود، با واسطه بر خود مؤثّر می‌افتد. بخش پنجمی از توصیه‌ها برای آگاهانیدن ما از آثار منفّی سخنان‌مان در خودمان است.

اینک پاره‌ای از زیان‌های مهمّ فعل بابیانی:

۳-۳-۱. بزرگ‌ترین زیان فعل بابیانی وقتی متوجّه انسان‌ها می‌شود که کسانی درصدد برآیند که از زبان و گفتار و سخن برای ابلاغ معانی و حقائق و اسرار روحانی و معنوی بهره گیرند. بنابراین، معانی و حقائق و اسرار عالم بالا را نباید بر زبان آورد. چرا؟ به نظر می‌رسد که برای این منع و تحذیر، لااقلّ، چهار وجه هست:

۳-۳-۱-۱. سخن از ابلاغ و انتقال معانی و حقائق و اسرار عالم بالا قاصر و عاجز است؛ یعنی این یکی از مواردی است که در آنها سخن گفتن همواره محکوم به شکست است و گوینده را به مقصود نمی‌رساند. نتیجهٔ بر زبان آوردن این امور، لاجَرَم، به خطا درافتادن مخاطب در باب آنهاست. مخاطب، که تاکنون از این امور هیچ نمی‌دانسته است ولی می‌دانسته است که هیچ نمی‌داند، اکنون، پس از شنیدن این سخنان ناموفّق، باز، هیچ نمی‌داند ولی دیگر نمی‌داند که نمی‌داند؛ یعنی سخنان ناموفّق فقط جهل بسیط او را به جهل مرکّب تبدیل کرده‌اند و او را به نادانی بیشتر درکشیده‌اند.

این وجه عامّ البَلْویٰ است: یعنی تا آنجا که روی در صواب دارد خاموشی گزیدن در برابر همهٔ مخاطبان را الزام و ایجاب می‌کند، نه گروه خاصّی از مخاطبان را؛ زیرا قصور و عجز از آنِ خودِ زبان است و به نقص مخاطبان ربطی ندارد:

لفظ در معنی همیشه نارَسان زان پیمبر گفت: قد کَلَّ لِسان[۲۰]

نطق اصطرلاب باشد، در حساب — چه قَدَر داند ز چرخ و آفتاب؟
خاصّه چرخی کاین فلک زو پرّه‌ایست — آفتاب از آفتابش ذرّه‌ایست
(دفتر دوم/ ۵-۳۰۱۳)

آنکه یک دیدن کند ادراک آن — سالها نتوان نُمودن از زبان
آنکه یک دم بیندَش ادراک هوش — سالها نَتْوان شُنُودن آن به گوش
(دفتر سوم/ ۵-۱۹۹٤)

سخن مانند اصطرلاب است. اصطرلاب از آسمان و خورشید چه می‌داند؟ پیداست که سخن از خدا و عالم بالا، که این آسمان در قیاس با او پر کاهی است و این خورشید در جَنْبِ او ذرّه‌ای، چه می‌تواند گفت. خدا نیز، که نام‌ها به آدم آموخت، از طریقِ عَیْن و لام و میم و اسم و لفظ و عبارت نیاموخت:

زان نیامد یک عبارت در جهان — که نهان است و نهان است و نهان
زانکه این اسماء و الفاظ حمید — از گلابه‌ی[۱] آدمی آمد پدید
عَلَّمَ الأسْما بُد آدم را امام[۲] — لیک نه اندر لباس عَیْن و لام
چون نهاد از آب و گِل بر سَر کلاه — گشت آن اسمای جانی[۳] روسیاه
که نقاب حَرْف و دم در خود کشید — تا شود بر آب و گل معنی پدید
گرچه از یک وَجْه مَنْطِق[٤] کاشف[۵] است — لیک از ده وَجْه پرده و مُکْنِف[٦] است
(دفتر چهارم/ ۷۳-۲۹٦۸)

نهان‌سازی زبان، حتّی از اینکه زبان معنا را از یک وجه آشکار کند و از ده وجه پنهان، بسی بیشتر و تا بدان پایه و مایه است که خدا، خود، در سیبستان خویش، سیب‌های معنا را عَمْداً در پرده و غبارِ بانگ و حَرْف و گفت‌وگو در می‌پیچَد تا فقط بوی آنها ادراک شود:

---

۱. گلابه: آب و گل
۲. امام: پیشوا و راهنما
۳. جانی: در اینجا یعنی روحانی
٤. منطق: نطق
۵. کاشف: آشکار کننده
٦. مکنِف: پوشاننده

پـاک سُبْحانی کـه سیبستان کُنَـد / در غَمـامِ حرفشـان پنهـان کُنَـد
زین غَمام بانگ و حرف و گفت‌وگوی / پرده‌ای کـز سیب نایَـد غیـر بـوی

(دفتر ششم/ ۵-۸٤)

آدمی نیز می‌تواند —و گاهی باید- عالماً عامداً از ویژگـیِ نهان‌سازیِ زبان، برای کتمان پاره‌ای از حقائق روحانی و معنوی، بهره جوید:

ترسـم ار خـامُش کـنم آن آفتـاب / از سـوی دیگـر بدرّانـد حجـاب
در خموشی، گفت ما اَظْهَـر[۱] شـود / که ز مَنْعِ آن مَیْـل افـزون‌تـر شـود[(۲۱)]
گر بغرّد بَحْـر غـرّه‌اش کـف شـود / جـوش أَحْبَبْـتُ بِـأَنْ أُعْـرَف شـود[(۲۲)]
حرف گفتن بستنِ آن روزن است / عـین اظهـار سـخن پوشـیدن است
بلبلانــه نعــره زن در روی گــل / تـا کنـی مشغولشـان از بـوی گـل
تا به قُلْ مشـغول گـردد گوششـان / سـوی روی گـل نپـرّد هوششـان
پیش‌این خورشید کو بس روشنی است / در حقیقت، هـر دلیلـی[۲] رهزنـی است

(دفتر ششم/ ۷۰۲-٦۹٦)

۳-۳-۱-۲. بسیاری از انسان‌ها استعداد فهم و / یا قبول معانی و حقائق و اسرار عالم بالا را ندارند و بر زبان آوردن این امور یا (به بیانی کـه در بنـد پیشین آمد) جهل بسیطشان را به جهل مرکّب بَـدَل مـی‌کنـد (در صـورت فقدان استعداد فهم) یـا ردّ و نفـی آنـان را موجـب مـی‌شـود (در صـورتَ فقدانَ استعدادَ قبول) و، به هر تقدیر، گوینده به مقصود نمی‌رسد.

مولانا بر این رأی است که لقمه‌بخشی، یعنـی تعلـیم معـانی و حقـائق و اسرار روحانی و معنوی، کاری است که هر کسی که، خود، به آن معـانی و حقائق و اسرار علم یافته است **قدرت** انجـام دادنـش را دارد، امّـا **اذن** و **حقّ** انجام دادنش را ندارد، زیرا همه استعداد فهم و/ یا قبول آنها را ندارند و دادن این استعداد، که مولانا از آن به «حَلْق‌بخشی» تعبیر مـی‌کنـد، فقـط کار خدَاست و خدا این کار را برای همه نه کرده است و نه خواهد کـرد:

---

۱. اظهر: آشکارتر

۲. دلیل : راهنما و نیز حجت

لقمه‌بخشی آید از هر کس به کس / حَلْق‌بخشی کار یزدان است و بس
حَلْق بخشد جسم را و روح را / حَلْق بخشد بَهْرِ هر عُضْوَت جدا
(دفتر سوم/ ۱۸-۱۷)

در سه بیت از هیجده بیت «نی‌نامه»، بر بی‌استعدادی بسیاری از انسان‌ها تأکید می‌کند و خاموشی‌ورزی عارف را مقتضای بی‌استعدادی عوام می‌داند:

سینه خواهم شَرْحه شَرْحه از فراق / تا بگویم شَرْحِ دردِ اشتیاق
مَحْرَمِ این هوش جز بیهوش نیَست / مر زَبان را مشتری جز گوش نیست
در نیابد حال پخته هیچ خام / پس، سخن کوتاه باید، والسّلام
(دفتر اوّل/ ۳ و ۱۴ و ۱۸)

در بسیاری از موارد، فقط بدین سبب که مخاطبان را فاقد استعداد فهم و / یا قبول می‌بیند دم فرو می‌بندد یا، لااقلّ، از تفصیل و تبیین مطلب تَن می‌زند و سخن را در حالت اجمال و ابهام رها می‌کند:

شرح این را گفتمی من، از مری[1] / لیک ترسم، تا نلغزد خاطری
نکته‌ها چون تیغِ پولاد استَ تیز / گر نداری تو سپر وا پس گریز
پیش این الماس[2]، بی اسْپَر، مَیا / کز بریدن تیغ را نَبْوَد حیا
زین سَبَب من تیغ کردمَ در غلاف / تَا که کژخوانی نخواند بر خلاف
(دفتر اوّل/ ۳-۶۹۰)

مُجْمَلَش گفتم، نگفتم زان بیان / ور نه هم افهام سوزد، هم زبان ...
تا که در هر گوش نایَد این سَخُن / یک همی گویم ز صد سرّ لَدُن[3]
(دفتر اوّل/ ۶۲-۱۷۵۸)

شرح میخواهد بیان این سخن / لیک میترسم ز اَفهام کُهن
فهم‌های کهنهٔ کوته‌نظر / صد خَیال بد درآرد در فکَر[4]
برسَماع راست[5] هرکس‌چیر نیست / لقمهٔ هر مرغکی انجیر نَیست
(دفتر اوّل/ ۶۱-۲۷۵۹)(۲۳)

---

۱. مری: مِراء و جدال و ستیزه

۲. الماس: مجازاً یعنی شمشیر

۳. لدن: لدنّی و الاهی

۴. فِکَر: فکرت‌ها

۵. سماع راست: درست شنیدن

اینچه می‌گویم به قدر فهم توست / مُردَم انـدر حسرت فهـم درسـت
(دفتر سوم/ ۲۰۹٦)

وقتْ تنگ و خاطر و فهـم عـوام / تنگتر صد رَه[1] ز وقت است، ای غُـلام
(دفتر چهارم/ ۱٤۸۷)

بعد از این باریک خواهدشد سَخُن / کم کـن آتـش، هیـزمش افـزون مَکُـن
تا نجوشـد دیـگ‌هـای خُـرْد زود / دیـگ ادراکـات خُـرْد اسـت و فـرود
(دفتر ششم/ ۳-۸۲)

۳-۳-۱-۳.سخن گفتن دربارهٔ حقائق عالم بالا مخاطبان را از غفلت بـه در می‌آوَرَد و هوشیار می‌کند و موجِبِ اختلال نظام حیات و معاش دنیوی می‌شود.

مولانا بر این رأی است که ستون زندگی این‌جهانی غفلت از معانی و حقائق و اسرار غیبی و آن‌جهانی است. برای آنکه حرْص و حَسَد و سائر رذائل حیات و معاش دنیوی را یکسره در تصرّف نگیرنـد گهگـاه نَمـی از دریای غیب به دنیا می‌رسد و اندکی از آن غفلت را فُرو می‌شوید؛ امّا اگر ترشّحات غیبی از حدّی درگذرد و هوشیاری غالب آیـد شیرازهٔ زنـدگی این‌جهانی از هم می‌گُسَلَد:

اُسْتُنِ این عالَم، ای جان، غفلت است / هوشیاری این جهـان را آفـت اسـت
هوشَیاری زان جهان است و چـو آن / غالب آیـد پسـت گـردد ایـن جهـان
هوشـیاری آفتـاب و حـرْص یـخ / هوشـیاری آب، ویـن عـالَم وَسَـخ[2]
زان جهان انـدک ترشّـح مـی‌رسـد / تـا نَغُـرّد در جهـان حـرْص و حَسَـد
گـر ترشّـح بیشـتر گـردد ز غَیْـب / نی هنر مانَد، در این عَالَم، نه عَیْب(۲٤)
(دفتر اوّل/ ۷۰-۲۰٦٦)

سخن گفتن از حقائق عالم بالا ترشّحات غیبـی را از حـدّ لازم و کـافی در می‌گذراند، دنیا را در نظر مخاطبان بی‌مقدار و پست مـی‌سازد، یـا، بـه

---

۱. صد رِه: صد مرتبه

۲. وَسَخ: چرک

تعبیر درست‌تر، بی‌مقداری و پستی دنیا را به مخاطبان نشان می‌دهد، حِرْص و حَسَد و سائرِ رذائلِ اخلاقیِ فردی را که سَبَب‌ساز حیاتِ دنیویِ جَمعی‌اند در باطن و ضَمیر آنان می‌سوزاند و می‌میراند؛ و نَاگفته پَیداست که اگر عموم آدمیان نسبت به دنیا و مافیها سست‌باور و بی‌مهر شوند بر سر حیات دنیوی چه خواهد آمد:

ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند — مُهْر بر لبهای ما بنهاده‌اند
تا نگردد رازهای غیب فاش — تا نگردد منهدم عیش و معاش
تا نَدَرَّد پردهٔ غفلت تمام — تا نماند دیگ مِحْنَت نیم خام
ما همه گوشیم، کرَ شد نقش گوش — ما همه نطقیم، لَیکن لب خموش
(دفتر ششم/ ۹-۳۵۲۶)

مولانا، در آنجا که از حَلْق‌بخشی خدا سخن در میان می‌آورد، تو گویی رازپوشی آدمی را شرط لازمِ حَلْق‌بخشی خدا قلمداد می‌کند:

حَلْق بخشد جسم را و روح رَا — حَلْق بخشد بَهْرِ هر عُضْوَت جدا
این گهی بخشد که اجلالی شوی — وز فضولی وز دَغَل خالی شوی
تا نگویی سرّ سلطَان را به کَس — تا نریزی قند را پیش مگس
گوش آن کَس نُوشَد اَسرارِ جَلال — کو چو سوسن صد زبان افتاد و لال
(دفتر سوم/ ۲۱-۱۷)

سرّ غَیْب آن را سَزَد آموختن — که ز گفتن لب توانَد دوختن
دَرخَورِ دریا نشد جز مرغ آب — فهم کن، وَاللّهُ أعْلَم بالصَّواب
(دفتر سوم/ ۸-۳۳۸۷)

۳-۳-۱-۴. سخن گفتن در باب حقائق عالم بالا چه بسا گوینده را در مَعْرَضِ بدنامی آوَرَد و آماج دشمنی مخاطبانی کند که استعداد فهم و / یا قبول ندارند و / یا از اهواء و اغراض نَفْسانی و شیطانی پاک و پیراسته نیستند:

هین! سخن خا![1] نوبت لب‌خائی[2]است — گر بگویی خلق را رسوایی است
(دفتر ششم/ ۲۱۸٦)

---

۱. سخن‌خا: وراج

۲. لب‌خایی: لب گزیدن و خاموش شدن

چون ببینی مَشک پر مَکر و مَجاز / لب ببند و خویشتن را خُنْب[1] ساز
دشمن آب استَ، پیش او مَجُنْب / ورنه سنگ جهل او بشکست خُنْب
(دفتر ششم/ ۹-۲۰۳۸)

۳-۳-۲. زبان دیگر فعل بابیانی این است که گوینده، چه بسا، با گفتار خود، موجب شهرت خود شود و / یا سَبَب شود که مخاطبان نسبت به او احساس محبّت و / یا احترام پیدا کنند، و حال آنکه هرگونه شأن و حیثیّت مثبت اجتماعی می‌تواند، برای آدمی، زهر کُشَنده باشد؛ زهری که، البتّه، به کام بیشتر آدمیان شیرین می‌آید:

من ز شیرینی نشستم رو تُرُش[2] / من ز پُریّ سخن باشم خَمُش
تا که شیرینیّ ما از دو جهان / در حجاب رو تُرُش باشد نهان
(دفتر اوّل/ ۱-۱۷۶۰)

رَخْتها را سوی خاموشی کَشان / چون نشان جویی مکن خود را نشان
(دفتر ششم/ ۱۵۹٤)

گفت طوطی کو به فِعْلَم پند داد / که «رها کن لطف آواز و وَداد
زانکه آوازت تو را در بند کرد» / خویشتن مُرده پی این پند کرد
یعنی«ای مطرب شده با عام‌وخاص / مرده شو، چون من، که تا یابی خلاص
دانه باشی مرغکانت برچِنَنْد / غنچه باشی کودکانَت برکَنَنْد
دانه پنهان کن، بکلّی دام شو / غنچه پنهان کن، گیاه بام شو
هرکه‌داد او حُسْن‌خودرا در مَزاد[3] / صد قضای بد سوی او رو نهاد
حیله‌ها و خشمها و رشکها / بر سَرَش ریزد، چو آب از مشکها
دشمنان او را زغیرت می‌دَرَند / دوستان هم روزگارش می‌برند
(دفتر اوّل/ ۷-۱۸۳۰)

عقل من گنج است و من ویرانه‌ام / گنج اگر پیدا کنم دیوانه‌ام

---

۱. خنب: خم

۲. رو ترش: روترشی

۳. در مزاد دادن: به مزایده گذاشتن

اوست دیوانه که دیوانه نشد — این عَسَس را دید و در خانه نشد
(دفتر دوم/ ۱-۲۴۲۰)

خویش را رنجور سازی زار زار — تا ترا بیرون کنند از اشتهار
که اشتهار خَلْق بند محکم است — در ره، این از بند آهن کی کم است؟
(دفتر اوّل/ ٦-١٥٤٥)

دشمن طاووس آمد پرّ او — ای بسی شه را بکشته فرّ او
گفت: «من آن آهُوَم کز ناف من — ریخت آن صیّاد خون صاف من
ای من آن روباه صحرا کز کَمین — سر بریدندش برای پوستین
ای من آن پیلی که زخَم پیلبان — ریخت خونم از برای استخوان»[۲۵]
(دفتر اوّل/ ۱۱-۲۰۸)

۴-۳. آنچه گذشت بخشی از زیان‌های روحانی و معنوی، اخلاقی، روان‌شناختی، و جامعه‌شناختی سخن و، طبعاً، بخشی از سودهای خاموشی از نظرگاه مولانا در *مثنوی معنوی مولوی* بود. نگارنده به فحص و بحث در *مثنوی* اکتفاء کرده و به هیچ‌یک از آثار دیگر وی و نیز به هیچ‌یک از آثار پیشینیان وی رجوع نکرده و ارجاع نداده است. از این گذشته، نیک می‌داند و از سر صِدق معترف است که این نوشته نه فقط از هرگونه تحلیل و نیز نقد خالی است، بلکه از جنبهٔ گزارشگری صِرْف نیز، به‌هیچ‌روی، از عیب و نقص عاری نیست. همهٔ این کارها تَا زَمانی که توفیق مَدَد کند و بخْت یار شود، در عهدهٔ تعویق می‌افتند.

ای خدا جان را تو بنما آن مقام — که در او بی حرف می‌روید کلام

پی‌نوشتها

* عنوان این نوشته برگرفته از این سخن ژرف بایزید بسطامی است: «روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدم، و سخنی بِهْ از بی‌سخنی نشنیدم.» (عطّار نیشابوری، فریدالدّین، *تذکرة الاولیاء*، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس از دکتر محمّد استعلامی، چاپ سوم، انتشارات زوّار، تهران ۱۳۶۰، ص ۲۰۵)

(1) Chittick, William C., *The sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), p.351.

(۲) فروزانفر، بدیع‌الزّمان، *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدّین محمّد مشهور به مولوی*، چاپ چهارم، کتابفروشی زوّار، تهران ۱۳۶۱، صص ۵-۴.

(۳) *همان*، ص ۴.

(4) Chittick, *op.cit.*, p.351.

(۵) مشخّصات کتابشناختی نسخه‌ای از *دیوان شمس* که در این نُمونه‌گیری محلّ رجوع بوده است چنین‌اند: مولانا جلال الدّین محمّد رومی، *کلّیات شمس تبریزی*، بر اساس چاپ شادروان بدیع‌الزّمان فروزانفر، تصحیح و اعراب‌گذاری همراه با شرح حال مولوی از کاظم برگ‌نیسی، چاپ نخست از ویراست نخست، شرکت انتشاراتی فکر روز، تهران ۱۳۸۱.

(۶) به نقل از:

Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy* (London: Chatto and Windus, 1974), p.249.

ترجمه‌ای فارسی از فصل پانزدهم این کتاب، که مطلب منقول نیز در آن آمده است، در اثر زیر نشر یافته است:

سیری در سپهر جان: مقالات و مقولاتی در معنویّت، ترجمهٔ مصطفی ملکیان، چاپ اوّل، نگاه معاصر، تهران ۱۳۸۱، صص ۵۱-۱۴۵ (با عنوانِ «سکوت»).

(۷) *سیری در سپهر جهان*، ص ۱۵۰.

(۸) این رأی برگرفته از این اثر است:

Alston, William P. *Philosophy of Language* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice – Hall, 1964), pp. 34- 41.

(۹) در:

Searle, J. R., *Expression and Meaning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp.12-20.

(۱۰) گفتنی است که الفاظ «افعال بیانی»، «افعال دربیانی»، «افعال بابیانی»، «اخباری»، «تحریکی»، «التزامی»، «وصف‌الحالی» و «ایجادی» از برساخته‌های راقم این سطورند که خود وی آنها را تا زمانی که الفاظ بهتری جانشین آنها نشوند به‌کار خواهد برد.

(۱۱) شواهد تاریخی بسیار اندک‌شماری بر این مدّعا را می‌توان در این اثر دید:

Jones, Rufus M., "Silence" in Hastings, James (ed.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons, no date), Vol. XI, pp. 512-3.

(۱۲) اینها همان آفات بیستگانهٔ زبان، به نظر غزالی‌اند. برای اطّلاع بر بحث تفصیلی دربارهٔ هر یک از آنها، بنگرید به: الغزالی، ابوحامد محمّد بن محمّد، *إحیاء علوم الدّین*، دار المعرفة للطّباعة و النّشر، بیروت، المجلّد الثّالث، *صص* ۱۶۴-۱۰۷ (= کتاب آفات‌اللسان) و نیز به: غزالی، ابوحامد محمّد، *احیاء علوم الدین*، ترجمهٔ مؤیّد الدّین محمّد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، چاپ سوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، مجلّد سوم، *صص* ۳۳۳-۲۲۵. در *کیمیای سعادت*، غزالی آفات زبان را ۱۵ آفت قلمداد می‌کند. بنگرید به: غزالی طوسی، امّام محمّد ابوحامد، *کیمیای سعادت*، به‌کوشش حسین خدیوجم، چاپ اوّل، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۱، جلد دوم، *صص* ۱۰۵-۶۳.

(۱۳) فروزانفر، بدیع‌الزّمان، *احادیث مثنوی*، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱، ص ۱۷۸.

(۱۴) اشاره است به این حدیث منسوب به پیامبر: «أصْحابی کَالنُّجُومِ فَبِأَیِّهِم اقْتَدَیْتُمْ اهْتَدَیْتُمْ» («یاران من ستارگان را مانَنْد: هر کدام را راهنُما بگیرید راه را خواهید یافت») بنگرید به: *احادیث مثنوی*، ص ۳۵.

(۱۵) در فارسی امروز، صدق، بیشتر، یا صفت گفتاری است که با باور گوینده مطابقت داشته باشد (صدق اخلاقی) و یا صفت گزاره یا باوری است که با واقعیّت مطابقت داشته باشد(صدق منطقی). از این دو، اوّلی یکی از مصادیق صداقت، به معنای مذکور در متن نوشته، است.

(۱۶) احتمالاً، مقتبس است از مضمون این خبر: «إِیّاکُمْ وَ خَضْراءَ الدِّمَنِ» (« بپرهیزید از سبزه‌ای که بر سَرِ کودها میرویَد.»)

(۱۷) نیز بنگرید به: دفتر اوّل / ۵۰– ۲۱۴۹، دفتر ششم/ ۱۰۵۶، دفتر چهارم/ ۱۵۸۱، و دفتر سوم/ ۹ – ۷۸۷.

(۱۸) اینکه بر واقعی بودن سود و زیان تأکید می‌شود برای این است که سود را به معنای خوشایند و زیان را به معنای بداینند نگیریم، بلکه آنها را، به ترتیب، به معنای مصلحت و مفسده بگیریم.

(۱۹) آنچه در این پاراگراف گفته شد فقط با رأی و مشرب حکیمان و عارفانی موافقت دارد که مانند مولانا به اخلاق فضیلت (Virtue ethics) قائل‌اند.

(۲۰) مراد این روایت است: «مَنْ عَرَفَ اللهَ کَلَّ لِسانُهُ» («آنکه خدا را شناخت زبانش بند آمد»). بنگرید به: *احادیث مثنوی*، ص ۶۷.

(۲۱) مقتبس است از مضمون این حدیث: «إِنَّ ابْنَ آدَمَ لَحریصٌ عَلی مامُنِعَ» (« آدمی آنچه را از آن بازش دارند سخت خواستار می‌شود»). بنگرید به: *احادیث مثنوی*، ص ۱۹۳.

(۲۲) اشاره است به حدیث قدسی «کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً فَأَحْبَبْتُ أنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ لِکَیْ أُعْرَفَ» («گنجی نهان بودم؛ خوش داشتم که شناخته شوم؛ آفریدگان را آفریدم تا بشناسندم»). بنگرید به: *احادیث مثنوی*، ص ۱۹۳.

(۲۳) همهٔ شارحان مثنوی، و از جمله فروزانفر، «سماع راست» را یا ترکیب وصفی و «سماع» آن را به معنای مصطلح در تعبیرات صوفیّه گرفته‌اند و مرکّب را معادل «سماع درست و با رعایت همهٔ شرائط» دانسته‌اند و یا ترکیب اضافی و «سماع» آن را به معنای شنیدن گرفته‌اند و مرکّب را معادل «شنیدن سخن حقّ» دانسته‌اند. امّا، به گمان نگارنده، این ترکیب، ترکیب وصفی است و «سماع» آن به معنای «شنیدن» و «راست» آن به معنای «درست» است، یعنی شنیدن درست (مثل فهم درست). ترجمهٔ انگلیسی نیکلسن مؤیّد همین گمان است: to hear rightly.

(۲۴) در این باره، نیز، بنگرید به: دفتر چهارم، ابیات ۳۸-۱۳۲۱.

(۲۵) نیز، بنگرید به: دفتر پنجم/ ۶۷-۶۴۲.